

# Religião e linguagem, Bíblia e literatura

## Religion and language, Bible and literature

## Religión y lenguaje, Biblia y literatura

Luana Martins Golin\*

### RESUMO

O intuito deste artigo é proporcionar e explorar a relação existente entre as narrativas, a literatura e a religião. Embora cada um destes saberes tenha suas particularidades nas áreas de pesquisas acadêmicas, percebe-se que há uma tendência, nas últimas décadas, em aproximá-los de forma interdisciplinar. A religião se fundamenta e se estrutura a partir da linguagem humana. A religião não é apenas um conjunto de regras e dogmas, mas é narrativa, poesia, texto e literatura. Há muitas linguagens na(s) religião(ões). Os textos sagrados são também textos literários, e textos literários também podem contribuir para a reflexão do universo religioso. Este diálogo enriquece a ambos. O tema desta edição da revista *Caminhando* é “Bíblia e Retórica”. A partir da temática, o presente artigo tem o objetivo de apresentar ao leitor ou leitora uma síntese teórica, bem como uma revisão bibliográfica acerca da interface ou diálogo possível – e necessário – entre a teologia, a religião, a linguagem e a literatura, destacando as principais obras e autores.

**Palavras chave:** Religião; linguagem; Bíblia; literatura; Teologia.

### ABSTRACT

This article aims to explore the relationship between the narrative, literature, and religion. Despite the particularities in the areas of academic research it is clear that there is a tendency in recent decades to approach them in an interdisciplinary way. Religion is based and structured in human language, and it is not just a set of rules and dogmas, but narrative, poetry, text, and literature. There are many languages in religion(s). Sacred texts are literary texts, and literary texts can contribute to a thinking of the religious universe as well. This dialogue enriches both. The subject of this “*Caminhando Academic Journal*” is “Bible and Rhetoric.” This article aims to introduce the reader a theoretical synthesis from the theme, as well as a literature review about the interface or possible dialogue [and necessary] between theology, religion, language, and literature, highlighting the main works and authors.

**Key words:** Religion; language; Bible; literature; Theology.

### RESUMEN

El propósito de este artículo es proporcionar y explorar la relación entre las narrativas, la literatura y la religión. Si bien cada una de ellas tiene su conocimiento especial en las áreas de investigación académica, está claro que hay una tendencia en las últimas décadas para acercarse a ellas de forma interdisciplinar. La religión está estructurada en lenguaje humano. La religión no es sólo un conjunto de reglas y dogmas, pero es narrativa, es poesía, es texto y es literatura. Hay muchos lenguajes en la(s) religión(es). Los textos sagrados son también textos literarios y textos literarios también pueden contribuir a una reflexión del universo religioso. Este diálogo enriquece ambos. El tema de este número de lo *Caderno “Caminhando”* es “Bíblia y Retórica.” Desde el tema, este artículo pretende introducir al lector/a una síntesis teórica, así como una revisión de la literatura acerca de la interfaz o el posible diálogo [y necesario] entre la teología, religión, lenguaje y literatura, destacando la principales obras y autores.

**Palabras claves:** Religião; lenguaje; Biblia; literatura; Teología.

\* Docente-Tutora da Universidade Metodista de São Paulo (Umesp) e doutora em Ciências da Religião pela mesma Universidade.

## A interface e o diálogo existente entre a teologia e a literatura

Para compreender o estado atual desta discussão, cito autores que passaram pelo programa de pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, com destaque para a obra de Antonio Manzatto e Antonio Carlos de Melo Magalhães. Por meio deles foi possível chegar a outros autores, tais como: Karl Joseph Kuschel, Harold Bloom, Jack Miles, Northrop Frye, e àqueles e àquelas que desenvolveram suas pesquisas de mestrado e doutorado nesta área<sup>1</sup>. Esta seção procurou seguir uma direção, ou seja, conhecer, ainda que panoramicamente, *o que se tem pesquisado, quem tem pesquisado e como está a discussão em torno do diálogo entre teologia e literatura*.

Antonio Manzatto (1994), considerado um dos pioneiros no Brasil a trabalhar a temática da relação entre teologia e literatura, escreveu uma obra intitulada: *Teologia e Literatura: Reflexão Teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado* (MANZATTO, 1994). Esta obra foi dividida em três partes: 1ª) “Teologia e Literatura”, 2ª) “Uma antropologia literária”, e 3ª) “Uma reflexão teológica”. Nela se propõe uma leitura teológica por meio da antropologia contida no romance *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado. Para Manzatto, a literatura é uma representação do mundo; é um olhar sobre a realidade, sobre as coisas, sobre o humano. Neste sentido, a literatura é antropocêntrica/antropológica e pode ligar-se à reflexão teológica. Para ele, é certo que as ciências não dão conta de todo o saber, pois existem “esferas do real que escapam à análise das ciências” (MANZATTO, 1994, p. 9). Neste caso, a literatura, como arte, pode ajudar na compreensão dos aspectos mais profundos do ser humano. Na intenção de definir o que seja literatura, no Ocidente, as noções mais difundidas dizem respeito ao seu caráter de *ficção* e ao seu caráter *estético*. Por trás da ficção, perguntamo-nos pelo valor da *verdade*; e por trás do estético, temos o valor do *belo*. A ficção pode ser confundida como algo falso, e até mentiroso, por não conter uma verdade empírica. Diante desta proposição, surgem algumas questões: quais as relações entre a mensagem literária e a verdade? A literatura pode ser vista como verdadeira, já que se trata de ficção? Por mais que o discurso do texto literário seja ficcional, ele se conecta com a realidade. Contudo, não se pode esquecer que o romance não tem a pretensão de constituir um relato histórico verídico, pois sua estrutura está revestida pelo simbolismo da ficção e da arte. A verdade literária não é do mesmo gênero que a verdade histórica.

---

<sup>1</sup> Para um balanço da temática, confira FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; BRANDÃO, Eli; TENÓRIO, Waldecy; CONCEIÇÃO, Douglas da. (Orgs). *Denses em poéticas: estudos de literatura e teologia*. Belém: Universidade Estadual do Pará (UEPA) e Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), 2008.

Sua comunicação pertence ao domínio do símbolo e da metáfora. Além do aspecto metafórico, a literatura preocupa-se com a vida humana. Por meio da linguagem simbólica, ela proporciona sentidos. O conceito de representação, desenvolvido por Platão e Aristóteles, é chamado de *mimesis*, palavra grega que significa “imitação”. Santos Junior, ao citá-los, afirma:

Para Aristóteles, a idéia de *mimesis* não pode ser a de mera imitação. Para ele, opostamente a Platão, a obra de arte não é mera repetição da realidade, no sentido de imitação, mas uma representação ou reconstrução. A diferença é que *mimesis*, no primeiro caso, é simples descrição da realidade. *Mimesis*, no segundo, é *uma possibilidade de construção da realidade* (SANTOS JUNIOR, 2008, p. 57).

O aspecto criativo da literatura gera uma possibilidade de construção da realidade.

A literatura, enquanto arte, não pode abstrair de sua *realidade estética*, tanto em sua forma como em seu conteúdo. A literatura se comunica por meio da beleza, tanto a verdade quanto a beleza coexistem na literatura. Entretanto, poder-se-ia argumentar da seguinte forma: “o que é mais importante: a verdade ou a estética? Pode-se renunciar ao verdadeiro para afirmar-se o belo ou vice-versa? Se a literatura nega o belo, ela ainda pode ser considerada arte? Se ela nega o verdadeiro, pode ainda ser humana?” (MANZATTO, 1994, p. 25). Diante destas questões, Manzatto acredita na possibilidade de união entre os dois aspectos da literatura – *a verdade e a beleza* – pois, para ele, não existe uma relação de exclusão e oposição, mas, sim, de integração e complementaridade entre elas. Após argumentar acerca da verdade, da beleza e da importância da literatura, a discussão apresentada por Manzatto segue em direção às relações entre autor, obra, leitor e hermenêutica.

No que diz respeito ao autor, ele afirma que é importante levar em consideração o *mundo do autor*, ou seja, o contexto psicológico e social onde a obra nasceu. Neste sentido, existe um vínculo entre a obra e seu criador, a poesia e o poeta, o romance e o romancista. Embora este aspecto do autor seja importante para compreender seu escrito, é necessário perceber que, durante a criação da obra literária, ocorre um *processo dialético*, isto é, o autor compõe a obra e esta acaba por assumir certa autonomia em relação ao seu criador. Neste caso, o *mundo do autor* dá à luz o *mundo da obra*, que se relaciona com o *mundo do leitor*. A interação entre autor/obra/leitor revela o processo dialético da obra literária. A obra literária é algo que existe em si e por si, porém, não se pode negar a relação com o mundo do leitor, espaço onde ela se completa e adquire seu sentido.

A obra literária fala da vida, do humano. Neste sentido, oferece *outra possibilidade de leitura* destas realidades, tão importantes também à teologia. Para Manzatto, a questão de Deus é inseparável da questão humana. Por isso, a antropologia contida nas obras literárias é um terreno fértil para a teologia. Outro aspecto importante na contribuição da literatura à teologia diz respeito ao tema da cultura. Ora, a teologia deseja dialogar com as culturas e, neste ponto, a literatura pode auxiliá-la. A obra literária tem a capacidade de apresentar o horizonte cultural de um povo por meio das imagens usadas, da língua, dos símbolos, dos valores, das crenças. Por meio da leitura de um romance, é possível captar a “alma da cultura” de um povo. A obra de Manzatto se destaca pelo seu pioneirismo e pela sua importância no diálogo com a teologia e a literatura. Todavia, não está isenta de algumas críticas e considerações importantes. Antonio Carlos Magalhães (2000, p. 92-93) diz que o trabalho de Manzatto parte de pressupostos teológicos já definidos e limitados pela tradição da Igreja. Para Manzatto, a questão do divino já tem resposta, porém, o problema do ser humano, da antropologia, pode encontrar na literatura uma mediação importante. Magalhães diz que a impressão que se tem, ao ler a obra de Manzatto, é de que a teologia já tem suas respostas e verdades pré-estabelecidas, e que precisa apenas mediar tais verdades, sendo a literatura um meio criativo para este propósito. Para Magalhães, a literatura tem autonomia, inclusive, para influenciar o próprio método teológico.

A obra de Magalhães é importante, porque o autor proporciona uma discussão densa sobre a temática em torno da teologia e da literatura, e procura desenvolver um método que, na sua concepção, seria o mais adequado para se relacionar estes dois saberes. Mais adiante, o “método da correspondência” proposto por ele será apresentado.

Antônio Magalhães inicia seu texto afirmando que a religião judaica, cristã e islâmica são consideradas *religiões do livro*. O judaísmo tem como livro de fé a Bíblia Hebraica; o cristianismo, a Bíblia Sagrada; e o islamismo, o Alcorão. Embora estes textos sejam considerados sagrados pelas três religiões monoteístas, não se pode esquecer que eles são também textos literários. A Bíblia Sagrada dos cristãos está composta de textos literários, como os narrativos e os poéticos. Magalhães afirma que “a Bíblia é uma das literaturas mais importantes na construção e na interpretação da história do Ocidente”. Para exemplificar este pressuposto, cita o exemplo da narrativa do Êxodo para demonstrar como este texto influenciou o Ocidente e sua cultura. O relato contido no Êxodo ficou presente no imaginário ocidental, sendo traduzido e interpretado ao longo da história de acordo com as necessidades surgidas. O texto bíblico literário pode interpretar, traduzir a história e sedimentar culturas:

São suas histórias, personagens, narrativas que conseguem se sedimentar nas culturas, constantemente integrados aos arquétipos e cosmovisões que essas culturas têm. Muito mais do que uma teologia voltada para a explicação dos dogmas da igreja, o poder do cristianismo residiu no fato de que seus personagens e narrativas foram transmitidos, contados com novas cores e disseminados dentro de novas tramas (MAGALHÃES, 2000, p. 14-15).

Como visto acima, a Bíblia é um texto literário de grande efeito no Ocidente. A relação entre cristianismo e literatura ultrapassa a fronteira do livro canônico e perpassa os romances cristãos, as autobiografias de personagens históricos, os contos, as poesias produzidas em nossa história. Neste sentido, *as narrativas bíblicas passaram a ser narrativas da cultura*. A Bíblia é um cânone eclesiástico, cristão e humano, ela não é apenas patrimônio das igrejas ou do cristianismo, não está presa a grupos exclusivos, mas pertence a todos. Por isso, tornou-se “o livro da humanidade”. Para Magalhães, a Bíblia é narrativa e poesia:

A Bíblia é um poema e, como todo discurso poético, incluindo aqui ficção narrativa, o lirismo e o ensaio, não se presta a uma análise do mundo dentro das categorias que comumente erigimos dentro da modernidade como mais adequadas para um “real” conhecimento do mundo (MAGALHÃES, 2000. p. 202).

No contexto europeu dos séculos XIX e XX pode ser observado um quadro da tensa relação presente entre religião e literatura (KUSCHEL, 1999). Ao longo dos séculos, ocorreu uma dicotomia cultural entre a religião – no caso o cristianismo – e a literatura. Nesta relação de separação e, muitas vezes, de oposição surgiram dois tipos de crítica: a *crítica estético-literária à religião* e a *crítica religiosa à estética*. Foi somente no século XX que surgiu uma tentativa de “reconciliação” entre teologia e literatura.

No contexto europeu, a *crítica estético-literária à religião* ganhou forma com base, principalmente, nos pensamentos de Feuerbach, Freud e Marx. Para Feuerbach, Deus era uma projeção dos desejos humanos. Em última instância, a transcendência estaria no próprio ser humano, e não fora dele. Por este motivo, a transcendência proposta pela religião seria superada. Para Freud, “se a religião coloca a doutrina como a finalidade última, como o alvo maior, então ela castra o processo criativo, ao coibir o sentimento de liberdade que habita no coração do artista” (Apud MAGALHÃES, 2000, p. 24). Para Marx, a religião era “o ópio do povo”. Para alguns escritores e artistas europeus, religião e literatura eram incompatíveis. Além disso, era preciso libertar a arte/literatura das amarras religiosas para que essa pudesse desempenhar suas funções sociais e políticas livremente. É importante lem-

brar que a arte, constantemente, viu a religião com certa suspeita, porque os artistas, muitas vezes, foram vítimas de uma igreja que determinava seus temas, selecionavam suas formas e mensagens a serem vinculadas. Essa falta de liberdade de expressão acirrou o conflito entre arte/literatura e igreja/religião/cristianismo. Neste contexto, o cristianismo foi visto muito mais como obstáculo do que parceiro de diálogo, e nota-se claramente a rivalidade entre arte e religião. Para alguns, Deus representava um péssimo princípio estilístico, sendo a arte, portanto, a única forma possível de transcendência: “Deus, isto é, com convicções religiosas e com piedade eclesiástica, não se pode fazer boa poesia. Mente piedosa, comprometimento devoto? Eis aí o inimigo do bom estilo, a perda da boa literatura” (KUSCHEL, 1999, *apud* CONCEIÇÃO, 2004, p. 30). Para outros, qualquer influência da religião na literatura era vista como nociva à liberdade e criatividade artísticas.

Em contrapartida, temos a *crítica religiosa à estética*. A arte “pagã”, muitas vezes, foi vista e condenada pela igreja como sendo representações impróprias e em desacordo com a “verdade” e os dogmas estabelecidos. Esta oposição à arte por parte da igreja encontra suas origens no período patrístico, mais especificamente em Tertuliano, Agostinho e Jerônimo. Para estes e outros Pais da Igreja, a grande interlocutora da teologia era a filosofia. Por isso, a religiosidade popular e a arte da época foram rejeitadas como interlocutoras impróprias. Nesta crítica, predominava uma cosmovisão dualista: de um lado, “os filhos de Deus” e, do lado oposto, “o secular”, incluindo a arte.

Em resumo, diante do que foi dito acima, podemos afirmar duas visões opostas: na primeira, a pessoa religiosa torna-se uma traidora da arte, em contrapartida, o/a artista corre o perigo de se tornar um traidor de Deus. No primeiro caso, Deus não é visto como um bom princípio literário; no segundo caso, a arte/literatura não é vista como um bom princípio de fé. Eis aqui a tensão traçada entre a crítica estético-literária à religião e a crítica religiosa à estética.

Outro aspecto a ser considerado diz respeito à crítica feita por parte da filosofia e da sociologia à literatura, devido ao seu aspecto ficcional e artístico. Por este motivo, a literatura foi vista como “conhecimento inferior”:

A literatura, ao ser colocada como nível inferior do conhecimento do mundo, das coisas e das relações, foi entendida em caráter associativo, consciente ou inconscientemente, de forma semelhante como a natureza foi entendida em relação à razão, o corpo em relação ao espírito (...) Nas questões éticas, ela significaria permanentemente o perigo de fruição estética, de escapismo lúdico, de devaneio artístico, sem se ocupar com as dimensões mais profundas das relações envolvidas no objeto analisado (MAGALHÃES, 2000, p. 69).

Magalhães afirma que a crítica citada acima é válida para um tipo de literatura, que está preocupada apenas com a estética, numa espécie de “fundamentalismo estético”. Portanto, com este tipo de literatura não é possível dialogar.

No diálogo entre teologia e literatura, Magalhães cita dois modelos de aproximação. O primeiro é o *modelo da realização*. Este modelo procura superar as dicotomias existentes entre o “sagrado” e o “profano”, entre a linguagem sacra e a linguagem secular: “é preciso encontrar e compreender de que forma conceitos teológicos encontram sua realização na interpretação não-religiosa” (MAGALHÃES, 2000, p. 137). Para Magalhães, nesta relação, a teologia encontra sua realização em uma interpretação literária não religiosa. De qualquer forma, o texto literário acaba sendo cooptado e interpretado pela teologia. Magalhães discorda deste método, porque acredita que a literatura tem autonomia para influenciar o próprio método teológico:

O que significaria, por exemplo, para a teologia dogmática, a opção por uma teologia narrativa? Quais seriam as mudanças significativas na reelaboração de nossas visões de Deus? *Seria somente uma adequação do Deus do dogma às narrativas* ou uma possível mudança na própria imagem de Deus? (MAGALHÃES, 2000, p. 93).

O segundo modelo é o da *teopoética*. Na literatura, todas as ambiguidades e contradições concernentes à fé são assumidas; já na teologia, a fala conceitual sobre Deus procura, justamente, superar tais ambiguidades. Por este motivo, o Deus apresentado pelos autores literários parece ser diferente do Deus apresentado pela instituição eclesial. Este modelo critica a postura e a visão de um Deus recluso nas paredes das instituições e afirma que Deus é livre. O modelo da teopoética dialoga com dois outros métodos: o *método da confrontação* e o *método da correlação*. O *método da confrontação* tem suas origens em Sören Kierkegaard e Karl Barth. Este método afirma que a revelação distancia-se da estética e que a Palavra de Deus não depende de nenhuma manifestação artística para ser compreendida. A arte é, no máximo, mediação da revelação. A verdade eterna não pode estar submetida à subjetividade do artista. Em oposição a este método, a teopoética encontra respaldo no *método da correlação*, que tem como base o pensamento de Paul Tillich e algumas considerações do Concílio Vaticano II. Segundo esse método, existe uma relação estreita entre revelação e situação humana, por isso, na arte, há a presença tanto do divino quanto das questões últimas da vida. O método da correlação procura estabelecer perguntas e respostas. Magalhães aponta para o fato de possíveis reducionismos que procuram estabelecer uma co-relação entre a pergunta (literatura) e a resposta (revelação/teologia). Achar que a revelação/teologia pode responder a todas as perguntas e inquietações humanas é um



tipo de reducionismo. Magalhães, citando Kuschel, apresenta ainda o *método da analogia estrutural*. Analogia é assumir semelhanças e definir diferenças ao mesmo tempo. Esta opção parece mais completa, e vai dar origem ao método da correspondência proposto por ele. O *método da correspondência*, embora considere a importância e relevância dos métodos até aqui apresentados, se diferencia de cada um deles:

Se no método da correlação há uma dinâmica pressuposta entre pergunta e resposta, na correspondência parte-se do princípio de que esta relação precisa ser radicalmente superada na teologia e que precisamos encarar a possibilidade de propiciar um diálogo no qual, seguindo o conceito *de correspondência em matemática*, a cada elemento de um conjunto são associados um ou mais elementos de outro. (...) A cada elemento considerado da revelação na Bíblia e na tradição teológica, podem ser associados um ou mais na literatura mundial. A cada narrativa considerada compreensão da fé, há que se associar outra dentro da literatura. (...) Bíblia e tradição mantêm-se como interlocutoras, sem elas não haveria correspondência; perdem, entretanto, seu lugar de normatividade única do saber teológico (MAGALHÃES, 2000, p. 205).

O método da correspondência procura preservar a autonomia tanto da literatura quanto da teologia, ao colocá-las em igualdade. A literatura não é apenas uma forma criativa de compreender o ser humano e o sagrado, da mesma maneira que não é um saber sujeito à teologia. A teologia, mesmo sendo *revelação*, não é capaz de dar respostas a todas as inquietações humanas proposta pela vida. A teologia tem sua importância e características, a literatura também. Magalhães julga o método da correspondência o mais adequado. Manifesta sua opinião, ele nos atenta sobre como se deve proceder diante de uma aproximação entre um texto literário e a teologia. Em primeiro lugar, o analista não deve ficar apenas no texto a ser estudado. É importante conhecer a obra literária e a escola literária à qual ela pertence. O aparecimento de palavras como Deus, Igreja, fé, Cristo, etc. no texto literário não significa que ali se trata de teologia. Outra questão é que o autor ou autora a ser estudado/a não precisa necessariamente professar uma fé. O que importa, de fato, é que o conteúdo da obra permita um repensar e uma atualização de elementos considerados essenciais à fé (valor teológico). Nem sempre, o conteúdo estará de acordo com a ortodoxia da igreja.

Diante de tudo o que foi dito acima, é necessário olhar a relação existente entre a teologia e a literatura com outros olhos. Torna-se necessário superar o modelo literário baseado no “fundamentalismo estético”, no qual não é possível relacionar a literatura com a teologia. Neste contexto, o afastamento da literatura em relação à religião surge como uma repulsa e um dever estético. Da mesma forma, é preciso superar modelos teológicos autossuficientes,



que julgam ser os únicos detentores da revelação. O cristianismo, por ser uma religião do livro, é literatura. Não se pode esquecer que a Bíblia é, também, uma obra literária, presente no imaginário e nas culturas. O título do livro de Magalhães, “*Deus no espelho das palavras*”, é bastante sugestivo, e nos ajuda nesta reflexão. As palavras são como espelhos que refletem a imagem de Deus; é como se Deus se revelasse nas palavras, e esta revelação não é exclusividade de alguns. A afirmativa de que Deus está no espelho das palavras significa dizer que Ele não está restrito apenas a um grupo específico de pessoas. É por isso que a teologia pode abrir-se em direção a outras dimensões e, de *teologia eclesial restrita*, passar a ser *teologia da cultura*, no diálogo com outros saberes. Por consequência, é possível dialogar e encontrar Deus tanto no texto literário bíblico canônico quanto num texto literário de um romancista.

Os modelos e métodos apresentados até o momento revelaram tentativas importantes em busca da aproximação coerente e plausível no diálogo entre teologia e literatura. Foi possível perceber as diversas possibilidades e impossibilidades de aproximação entre um saber e outro. O caminho percorrido por Manzatto foi diferente do caminho percorrido por Magalhães, e isto pode ser compreendido porque o diálogo entre estes dois saberes é relativamente recente. Por isso, não existe unanimidade metodológica. De certa forma, cada autor/a vai buscar um caminho próprio e coerente, que vise a melhor aproximação entre a teologia e a literatura ou entre a religião e a literatura.

### **Obras sobre análise literária da Bíblia, crítica literária e teorias da linguagem**

Northrop Frye (2004), em *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*, propõe uma análise literária da Bíblia. Sua intenção com o livro é dita desde o início: “Este livro tenta estudar a Bíblia do ponto de vista de um crítico literário” (FRYE, 2004, p. 9). Nesta intenção, ele destaca a estrutura narrativa bíblica em: linguagem, mito, metáfora e tipologia, como elementos constitutivos do texto bíblico.<sup>2</sup>

Outro autor que trabalha nesta perspectiva é Robert Alter (2007), no livro *A Arte da Narrativa Bíblica*. Alter destaca e analisa algumas narrativas do Antigo Testamento, ou Bíblia Hebraica, do ponto de vista das personagens, do enredo e da composição dos textos. Outro título importante organizado por Alter e Kermode (1997) é o *Guia literário da Bíblia*, que traz artigos de

---

<sup>2</sup> Para um resumo mais detalhado, veja o seguinte artigo: GOLIN, Luana Martins. “*A Bíblia como texto literário: uma leitura a partir de Northrop Frye*”. In: RIBEIRO, Cláudio; FONSECA, Hugo (Orgs). *Teologias e Literaturas 2: aproximações entre religião, Teologia e Literatura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 49-68.

diversos pesquisadores sobre os livros que compõem a Bíblia, sempre numa perspectiva literária. Outro título importante nesta temática é o livro de Marguerat e Bourquin (2009), que se refere à análise da Bíblia na perspectiva da *narratologia*. Trata-se de um manual que explica, com exemplos bíblicos, como fazer uma análise narrativa, com destaque para os seguintes tópicos: enredo, personagens, enquadramento, temporalidade, narrador e a recepção do leitor. A *transcrição* e tradução poética de Haroldo de Campos (2000) sobre o relato da criação em Gênesis 1 também é um livro relevante. Neste livro, é apresentado um artigo sobre a intertextualidade intrabíblica e um artigo sobre o diálogo no *livro de Jó*. A análise feita por Erich Auerbach (2009) sobre a “*Cicatriz de Ulisses*” e o relato do sacrifício de Isaque (cf. Gênesis 22) é um texto referencial, pois ele pontua as principais diferenças entre o texto bíblico, lacunar, que dá margens à imaginação e interpretação do leitor, e a épica grega, com caráter mais descritivo e analítico. Este livro foi um dos primeiros ensaios, partindo da crítica literária e não da teologia, a analisar o texto bíblico dentro das categorias da literatura, por isso a sua grande importância.

Sobre o conceito de *mito e arquétipos literários*, destaca-se o escritor russo Meletínski (2002), que exemplifica o conceito de arquétipos literários na literatura russa.

Acerca da *epifania na literatura*, é importante citar o alemão Gumbrecht (2006, p. 10-22), em seu excelente artigo sobre a presença realizada na linguagem.

Sobre o *aspecto antropológico da literatura*, é indispensável a leitura de Wolfgang Iser (2013), principalmente a obra *O Fictício e o Imaginário – perspectivas de uma antropologia literária*.

George Steiner (2005) é um referencial de grande valia, pois escreveu um importante livro sobre *teorias da linguagem e tradução*, intitulado *Depois de Babel*. Este livro é fundamental para conceituações metodológicas da pesquisa, assim como o livro *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos* (NOGUEIRA, 2012).

Sobre o tema da intertextualidade, palimpsesto, transtextualidade destacam-se dois autores: Samoyault (2008), em *A Intertextualidade*, que traça um panorama sobre o surgimento do termo e seus principais autores representantes. Samoyault apresenta os limites da intertextualidade, mas também ressalta seu valor como poética dos textos em movimento e como possibilidade metodológica. René Genette (2012) complementa o conceito de intertextualidade com o termo transtextualidade, em *Palimpsestos*.

Sobre o conceito de tempo e espaço nas narrativas, destacam-se as importantes considerações de Bakhtin (1981, p. 84-151) sobre o *cronotopo* nos romances.

## O mito na literatura bíblica

O filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) dividiu a história das estruturas de sentido em três partes: 1) Idade mítica ou dos deuses; 2) Idade heroica ou da aristocracia; e 3) Idade do povo. O crítico literário canadense, Northrop Frye (2004, p.293), se utilizou desta classificação com algumas adaptações. Para ele, os períodos históricos são denominados de: 1) Hieroglífico – uso poético da linguagem; 2) Hierático – uso filosófico e alegórico da linguagem; e 3) Demótico – uso descritivo, utilizado principalmente na linguagem científica e racional.

No *período hieroglífico*, sujeito e objeto estão interligados e o ser humano está imerso na natureza. Há uma grande energia que perpassa a vida, uma força sobrenatural concentrada em objetos ou pessoas e que pode ser adquirida ou herdada. Esta primeira fase é marcada por uma espécie de magia, pois as palavras têm poder. Pela palavra é possível criar e curar. Não há abstração. A prosa é descontínua, as frases são soltas e a linguagem não é conceitual. Os versos e a cultura oral são utilizados como memória e preservação de tradições. A linguagem é polissêmica e poética. Em Gênesis 1, há referências à fase metafórica, pois a palavra foi o agente de criação que levou a coisa a ser. Para a visão bíblica, as palavras são o fundamento da realidade, pois Deus criou o mundo com palavras. Deus-*Poietês*, Deus que cria mediante a palavra, verbo em movimento que gera existência ao inexistente. Encontros de beleza, poesia e vida. Há algo em comum entre o poeta e Deus, ou algo divino no poeta. Nesta fase, observa-se a materialidade da linguagem:

O sentido antigo das palavras, em especial no teatro trágico, tinha uma aura e um *efeito materiais ausentes da epistemologia moderna*. Uma profecia, um dito oracular, uma fórmula de anátema na tragédia grega carregavam consigo uma fatalidade literal. *A linguagem não representava ou descrevia o fato: ela era o fato* (STEINER, 2005, p. 348. Grifo meu).

No pensamento primitivo, não se separava, nitidamente, sujeito e objeto, ou a si mesmo do mundo natural. Aos objetos e animais eram transferidas as características humanas, processo conhecido como *antropomorfismo*. Neste primeiro momento, predomina a concretude da lógica metafórica. Por este motivo, há certa debilidade junto ao pensamento mais idealista, como o pensamento abstrato moderno.

No *período hierático* sujeito e objeto se separam e a reflexão passa a ser abstrata. Ao contrário da primeira fase, que é metafórica, na qual “isto é aquilo”, a segunda fase pode ser descrita como metonímica, ou seja, “isto está no lugar daquilo”. Nesta fase, o objeto torna-se algo transcendente. A linguagem metonímica é, ou tende a tornar-se, uma linguagem analógica, ou

seja, “a imitação verbal de uma realidade que está além dela mesma, e que pode ser expressa mais diretamente através de palavras” (FRYE, 2004, p. 30). Faz-se uso da dedução, de proposições gerais, de dados e premissas. Nela, há uma unidade da consciência e da razão. Nesta fase também se encontram a linguagem sacramental e o dogma:

Muito das doutrinas centrais da tradição só podem ser gramaticalmente expressas na forma de metáforas. Assim: Cristo “*é*” Deus e homem; na Trindade três pessoas “*são*” uma; na Presença Real o corpo e o sangue “*são*” o pão e o vinho. Ao serem racionalizadas as doutrinas (...) a metáfora é traduzida em linguagem metonímica e assim é “explicada” (FRYE, 2004, p. 82).

Esta citação revela a transição, no âmbito da religião, da primeira para a segunda fase. Pode-se dizer que, em grande parte, a tradição cristã ocidental passou a pensar a linguagem analógica como linguagem sacramental. Numa outra perspectiva cristã, com destaque para o cristianismo oriental, tem-se a tradição que enfatiza a inadequação da analogia: “Para eles, nenhuma palavra – como, por exemplo, “Ser” – é aplicável a Deus, porque palavras são finitas e Deus não o é: o verdadeiro Deus está ‘escondido’, além de todo o pensamento, e a *fortiori* além das palavras” (FRYE, 2004, p. 35). A teologia que nega definir Deus por intermédio da linguagem e das palavras foi chamada de teologia negativa ou apofática.<sup>3</sup> Poeticamente, como sugere Borges, a nossa existência pode ser fruto do sonho de alguém. Ainda mais: a linguagem pode ter criado o ser humano e não o ser humano a linguagem.

O período *demótico* refere-se à lógica e ao raciocínio. Nesta terceira fase, o discurso encontra-se dentro de si mesmo e ocorre uma nítida separação entre o sujeito e o objeto. O filósofo Descartes foi quem marcou a transição entre a segunda e a terceira fase. A fase demótica caracteriza-se como descritiva e indutiva. Há certa rejeição das figuras de linguagem e uma tendência *monossêmica*. Esta fase surge a partir da ideologia humanista, e tem seu auge no século XVIII, com o Iluminismo. Nesta fase, a ordem objetiva é priorizada em detrimento da metafísica. A ideia de que nada existe no intelecto humano sem passar previamente pelos sentidos corrobora com a perspectiva racionalista. Aqui, Deus é esquecido no discurso ou visto como algo ilusório.

Nota-se aqui uma problematização: parece que, diante da supremacia da segunda e da terceira fase (o triunfo do racionalismo, inclusive nos estudos de

---

<sup>3</sup> Do grego, *apophatikós* = negativo, derivado do verbo *apóphami* que significa “dizer não, negar”. Para a teologia apofática, o conhecimento de Deus só é possível afirmando-se o que *Ele não é*. O conhecimento apofático é contrário ao conhecimento *catafático* (do grego *kataphatikós* = afirmativo ou enfático), que define Deus por afirmações positivas.

religião), a primeira fase estaria relegada ao esquecimento, como um estágio “primitivo” da história da humanidade. Contudo, Frye revela que *a primeira função da literatura*, de maneira particular a poesia, é recriar a *linguagem poética e metafórica da primeira fase*, reapresentando-a como um modo de linguagem que não se deve subestimar e perder de vista. *A primeira fase é a gênese da literatura e da religião.*

Para Frye, a Bíblia é identificada como estruturas verbais que lembram os mitos (*mythos*, *enredo*, *narrativa*, ou a ordenação de palavras numa sequência). Para ele, a literatura é a descendente direta da mitologia. O pensamento mítico é uma forma anterior ao pensamento conceitual, contudo, ele não é um estágio anterior à razão, nem ultrapassado. Os mitos bíblicos estão mais próximos da poesia do que da história, pois eles não se relacionam com o real, mas com o possível. Tradicionalmente, a Bíblia foi lida como literalmente histórica e, seu significado, como doutrinal ou didático. De acordo com a perspectiva literária de Frye, *ao contrário do que se afirma tradicionalmente, as bases literais de sustentação da narrativa bíblica são o mito e a metáfora.*

## Os arquétipos míticos literários

Este item procura desenvolver o conceito de arquétipos literários, de acordo com os pressupostos do escritor russo Meletínski (2002), que considera que a literatura tem sua pré-história nos mitos, e carrega em sua estrutura arquétipos míticos que se mantêm ao longo da história, nos textos literários e na cultura. George Steiner (2005, p. 437-492) fala em “topologias da cultura”. O uso do termo topologia refere-se à área da matemática que trata das relações entre pontos e às propriedades fundamentais de uma figura geométrica que permanecem inalterados, mesmo quando a figura sofre deformações, ou seja, é o estudo das invariantes e das relações geométricas e algébricas que suportam transformação. Adaptando o conceito matemático à cultura, pode-se dizer que existem invariantes e constantes às muitas formas de expressão na cultura. Assim, é útil e possível considerar a estrutura da cultura como topológica. Para Steiner, tais constantes podem ser verbais, temáticas, formais e as suas repetições e transformações têm sido estudadas por muitos estudiosos da literatura. Neste processo, inclui-se a história do *topos*, do arquétipo, do motivo. Para Meletínski, os arquétipos literários podem ser vistos como *estruturas que se mantêm* nos textos literários. São transformações originais de alguns *elementos iniciais*, ou *esquemas primordiais de imagens e de temas*, que constituem certo fundo emissor da linguagem literária. Como exemplo de arquétipos míticos literários, pode-se citar: o *cosmo* e o *caos*, o *herói* e o *anti-herói*, a *idade de ouro*, dentre outros. Estes arquétipos também são recorrentes

na literatura bíblica. Os arquétipos não foram apenas transpostos para o texto literário, mas recriados, de forma artística e profunda em outros textos.

## Ficção e linguagem

A religião se expressa por meio da linguagem, das narrativas, dos mitos, da poesia. Por meio da linguagem, é possível ao ser humano se expressar, articular suas identidades, crenças e compreensão de mundo. Com a modernidade e a supremacia da razão, este tipo de expressão foi desqualificado sob a acusação de ser a-histórico e fictício, fruto da ignorância e do engano. Contudo, *é preciso reavaliar o valor e o papel da linguagem e da ficção, inclusive na religião*. Nas sociedades secularizadas dos dias atuais, é comum se ouvir dizer sobre a importância do “retorno ao mito”. Com o Iluminismo, fizeram-nos acreditar que a religião e o mito eram estágios infantis da razão humana. Assim, chegaria o tempo no qual a religião não seria mais necessária. A questão é que, na realidade, a humanidade nunca “saiu” do mito. Ainda nos dias de hoje, a história da humanidade está imbricada com a história da religião e vice-versa, mesmo que se negue essa relação. A religião, mais do que dados estatísticos e análises sociais, é um fenômeno da linguagem humana. A religião nasce com a poesia e o mito, além disso, a sua capacidade de gerar novos sentidos é infinita.

O complexo fenômeno da linguagem humana foi contado no *mito de Babel* (cf. Gn. 11), narrativa que conta o motivo da existência de diversas línguas na Terra. Toda civilização tem sua versão de Babel. A ideia de uma língua inicial, que foi corrompida, perpassa o estudo da linguagem. A noção de uma língua genuína e de uma fala universal possuem origem teológica. A compreensão de uma língua edênica é semelhante a um vidro sem defeito, sem manchas, completo e pleno. Com o advento de Babel e o surgimento de inúmeras línguas, o cenário tornou-se o de um vidro empoeirado ou de um espelho deformado. Após Babel, tudo se tornou incompleto e fragmentário: “todas as línguas compartilham uma mesma *miopia*: Nenhuma pode expressar a verdade total de Deus ou dar a seus falantes a chave para o sentido da existência” (STEINER, 2005, p. 89). Os escombros de Babel trouxeram à humanidade uma desconcertante liberdade. Nas definições fixas, as percepções são falhas. A abundância de línguas realizou *o poder criativo da linguagem*. As muitas línguas espalhadas deram vida a um movimento que se afasta do uníssono, da concordância, da monofonia e que segue na direção da complexidade, da divergência, da fascinação e da polifonia:

Cada língua diferente oferece sua própria negação do determinismo. ‘O mundo’, diz ela, ‘pode ser outro’. A ambiguidade, a polissemia, a opacidade, a violação das sequências

lógicas e gramaticais, as incompreensões recíprocas, a capacidade para mentir – isso tudo não constitui patologias da linguagem, mas as bases de seus poderes. Sem elas, teriam fenecido o indivíduo e a espécie (STEINER, 2005, p. 254).

A linguagem humana esconde mais do que revela, borra mais do que define, distancia mais do que aproxima. Portanto, talvez seja incorreto definir a linguagem como informação ou comunicação. Para Steiner, o estudo da linguagem está mais próximo da desinformação.

A ficção, elemento constitutivo da linguagem e de mundos, muitas vezes foi vista, negativamente, como falsidade ou mentira. Geralmente prevalece uma lógica dualista, bivalente, de sobreposições e até de oposição entre o verdadeiro e o falso:

*A linguagem é o principal meio de que dispõe o ser humano para se recusar a aceitar o mundo como ele é (...) Temos a capacidade, a necessidade de refutar, de ‘des-dizer’ o mundo, de imaginá-lo e dizê-lo [e por que não, criá-lo?] de outros modos (...) Não é, talvez, ‘uma teoria da informação’ que nos servirá melhor na tentativa de clarificar a natureza da linguagem, mas uma ‘teoria da desinformação’*” (STEINER, 2005, p. 235-238).

Quando Steiner diz que “a linguagem é o principal meio de que dispõe o ser humano para se recusar a aceitar o mundo como ele é” sugere que, pela linguagem, é possível criar outros mundos, outras realidades. Rubem Alves, criticando os positivistas e empiristas, dirá que eles “não perceberam que as palavras podem ser matéria-prima com que se constrói mundos” (ALVES, 1992, p. 57). Para Iser (1990, p. 939-955), as ficções não são o lado irreal do real, o oposto da realidade, mas condições que permitem a produção de mundos, isto é, *alcançar o inacessível inventando possibilidades*. Para ele, a arte da ficção é uma extensão da humanidade. Assim, a linguagem é uma criação constante de mundos alternativos. A frase de T.S. Eliot, de que a humanidade não pode suportar muita realidade, parece corroborar com tal perspectiva. Por não suportar o mundo “real”, o ser humano cria mundos alternativos, por meio das ficções. No processo criativo da ficção é possível *estar no mundo e fora do mundo*, simultaneamente. A ficção é uma extensão do humano, ela subsidia o desconhecido. Na ficção, encontram-se *o real e o possível*. Fingir é a capacidade de dizer ou criar coisas que não existem. Em outras palavras, o que não existia passa a existir, por meio da palavra, da ficção. Por isso, é importante lembrar que as “não-verdades” dos seres humanos são criativas, voluntárias e não pragmáticas. Steiner se pergunta sobre a origem da falsidade na história da humanidade:



Quando a falsidade teve início, quando os seres humanos apreenderam o poder da linguagem (...) para afirmar de outro modo? Não há, é claro, qualquer evidência, qualquer traço paleontológico do momento e do local da transição – pode ter sido a mais importante na história da espécie – dos limites estímulo-resposta da *verdade à liberdade da ficção* (STEINER, 2005, p. 243. Grifo meu).

Para muitos estudiosos da evolução, o ser humano vive e avança em razão da “mentira-vida”. “A metafísica, a religião, a ética, o conhecimento – tudo isso deriva do desejo humano pela arte, pelas mentiras, de sua fuga da verdade, de sua negação da verdade, disse Nietzsche” (STEINER, 2005, p. 247-248). Neste aspecto, a religião é ficcional, bem como a literatura.

### **Intertextualidade e transtextualidade**

A dinâmica de efeitos, de movimentos, de geração de novos sentidos entre textos que estão imbricados uns nos outros, é um fenômeno da cultura. Pode-se falar de relações metamórficas e possibilidades de relação que passam por processos de tradução, de transformações, de deciframentos, de adaptações, incorporações, remodelações, etc. Steiner dirá: “Quando usamos uma palavra, pomos a ressoar, por assim dizer, sua inteira vida pregressa” (STEINER, 2005, p. 49-50). Trata-se da arte precedente. O conceito de intertextualidade abrange a ideia de textos em outros textos, de tessituras, entrelaçamentos, diálogos, entrecruzamentos, biblioteca, paródia. Para Samoyault:

A literatura se escreve certamente numa relação com o mundo, mas também se apresenta numa relação consigo mesma, com sua história, a história de suas produções, a longa caminhada de suas origens. Se cada texto constrói sua própria origem (*sua originalidade*), inscreve-se ao mesmo tempo numa genealogia que ele pode mais ou menos explicitar (...) [os textos] nascem uns dos outros; influenciam uns aos outros (...) ao mesmo tempo não há nunca reprodução pura e simples ou adoção plena (SAMOYAUULT, 2008, p. 9).

A retomada de um texto anterior pode ocorrer de muitas formas, tais como: referência, citação, alusão, plágio, paródia, colagens etc. A ideia de memória é uma tentativa de se pensar a intertextualidade de maneira mais unificada. Assim, a intertextualidade é a memória que a literatura tem de si mesma ou uma memória literária dos textos. Neste processo, há um jogo de referências, no qual a literatura remete a si:

a intertextualidade não é mais apenas a retomada da citação ou da reescritura, mas *descrição dos movimentos e passagens da escritura na sua relação consigo mesma e com o outro*. Os efeitos de convergência entre uma obra e o conjunto da cultura que a nutre, penetra-a em profundidade, aparecem então em todas as suas dimensões: a heterogeneidade do intertexto funda-se na originalidade do texto (...) *tensão entre a retomada e a novidade*,

entre o retorno e a origem, para propor uma poética dos textos em movimento (SAMOYAUULT, 2008, p. 11. Grifo meu).

O termo “intertextualidade” nasceu no âmbito dos estudos de teoria do texto, valorizando a suficiência e imanência do texto, independentemente do contexto ou de referências externas a ele. A palavra “intertextualidade” foi utilizada pela semioticista Julia Kristeva, em 1969. Mikhail Bakhtin foi quem introduziu o termo na teoria literária. Aqui, a ideia é de que todo texto se constrói como mosaico de citações, absorção e transformação de outros textos. Nesta perspectiva, buscava-se romper com a crítica das fontes, com os problemas de influência e transmissão no texto. Na literatura, ocorre um movimento entre si e o outro, entre o gênio individual e o aporte intertextual. Roland Barthes afirma que todo texto é um tecido novo de citações passadas (Apud SAMOYAUULT, 2008, p. 23). A existência do texto literário está vinculada à própria existência da literatura: “A literatura só existe porque existe a literatura (...) A literatura toma a literatura como modelo (...) E, do mesmo modo que um novo amor faz nascer a lembrança do antigo, a literatura nova faz nascer a lembrança da literatura” (SAMOYAUULT, 2008, p. 74-75).

Outro conceito que corrobora com esta perspectiva é o “palimpsesto”, assim chamados os manuscritos apagados e reescritos (um texto sob o outro). O processo de reescritura deixava aparecer, em detalhes pequenos, quase insignificantes, os vestígios do texto anterior. Gerard Genette (2012) denomina os palimpsestos de literatura de “segunda mão”, ou de “segundo grau”. Este mesmo autor trabalha com o conceito de *transtextualidade* ou transcendência textual do texto, ou seja, tudo aquilo que se coloca em relação, manifesta ou não, com outros textos. É a ideia do texto para além do próprio texto. Assim se dá o movimento da intertextualidade, na qual “todo texto é segundo, [porque] vem depois de outros textos” (SAMOYAUULT, 2008, p. 34). Todo trabalho de escritura é também um trabalho de reescritura, de lembranças, de retomadas, de memórias. É como dizer a mesma coisa em outras palavras, e dizer de maneira diferente, não deixa de ser um tipo de renovação. “Os estudos intertextuais substituíram a sucessão pelo movimento, substituíram a fixidez dos encadeamentos histórico-lógicos pelo estudo da circularidade dos liames [ligações] entre os enunciados” (SAMOYAUULT, 2008, p. 138). Em suma: “A intertextualidade permite uma reflexão sobre o texto, colocado, assim, numa dupla perspectiva: *relacional* (intercâmbios entre textos) e *transformacional* (modificação recíproca dos textos que se encontram nesta relação de troca) (SAMOYAUULT, 2008, p. 67).

Nesta discussão, o autor não tem papel principal, mas, sim, o que ele escreve. A obra é maior que o autor. Embora a intertextualidade tenha rece-

bido críticas, ela não deixa de ser uma teoria ampla e um método de análise de textos que permite a circularidade dos efeitos de sentido, uma orquestração de vozes que tecem, constroem e criam antigos e novos textos, revelando, assim, a complexidade da linguagem. Como diria Genette, é a arte de fazer o novo com o velho. Nesta perspectiva, por exemplo, os textos bíblicos são atualizados e reinterpretados por leitores, não como peças de museu, mas proporcionando novos sentidos, reafirmando seu potencial polissêmico.

## Considerações finais

A literatura e a religião, com suas diferentes autoridades e diferentes revelações, nos fornecem as principais “formas teóricas” e imagens de nossas vidas. Trazer à tona os principais elementos que caracterizam a Bíblia como literatura, em diálogo intertextual com o universo da linguagem, foi a intenção deste artigo.

## Referências bibliográficas

- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker; revisão de tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- ALTER, Robert. *A Arte da Narrativa Bíblica*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- AUERBACH, Erich. A Cicatriz de Ulisses. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail, M. Forms of time and of the chronotope in the Novel. In: *The dialogic imagination*. Four Essays. Austin: University of Texas Press, 1981, p. 84-151.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética (A Teoria do Romance)*. 6. ed. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et. alii. São Paulo: Hucitec, 2012.
- CAMPOS, Haroldo de Campos. *Bere'shith – a cena da origem (e outros estudos de poética bíblica)*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues. *Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.
- FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; BRANDÃO, Eli; TENÓRIO, Waldecy; CONCEIÇÃO, Douglas da (Orgs.). *Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia*. Belém; João Pessoa: Editora da Universidade Estadual do Pará; Editora da Universidade Estadual da Paraíba, 2008.
- FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestos – a literatura de segunda mão*. Tradução de extratos de Cibele Braga et alii. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2012. Disponível em: <http://issuu.com/>

- GOLIN, Luana Martins. A Bíblia como texto literário: uma leitura a partir de Northrop Frye. In: RIBEIRO, Cláudio; FONSECA, Hugo (Orgs.). *Teologias e Literaturas 2: aproximações entre religião, teologia e literatura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 49-68.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado. Originalmente publicado em inglês, in: *History and Theory*, 45 (Out 2006), p. 317-327. Trad. de Bruno Diniz e Juliana Jardim de Oliveira, p. 10-22.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de Presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2010.
- ISER, Wolfgang. Fictionalizing: the anthropological dimension of literary fictions. In: *New literary history*. Vol. 21, 1990, p. 939-955. Tradução e notas de Vicente Bernaschina Schürmann.
- ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Tradução de Johannes Kretschmer. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológicos-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2009.
- MELETÍNSKI, E.M. *Os arquétipos literários*. 2. ed. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini, Homero Freitas de Andrade e Arlete Cavaliere. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SAMOYAULT, Tiphane. *A intertextualidade*. Tradução de Sandra Nitri. São Paulo: Hucitec, 2008.
- SANTOS JUNIOR, Reginaldo Jose dos. *A plausibilidade da interpretação da religião pela literatura: uma proposta fundamentada em Paul Ricoeur e Mikhail Bakhtin exemplificada com José Saramago*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.
- STEINER, George. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. 3. ed. Tradução de Alberto Faraco. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2005.

Submetido em: 3-11-2016

Aceito em: 16-11-2016